

倫理観の相剋(2)

—G. W. F. Hegel と S. Kierkegaard をめぐる一試論—

藤 本 淨 彦

序

倫理とは何かという問いのもとで問題を追求していくにあたり、われわれは、そこに多くの観点が存立しうることに気づく。その諸観点が存立する基盤は、和辻哲郎が述べているように、「人間存在のことがらへの問い」に於て在るのであり、「問う者も問われている者もともに人間である」ことの内に在る^①。また、「人間存在のことがらへの問い」を基盤とするという点で、われわれは、「間柄としての人間」を課題にしうるとともに、「間柄のあるところに必ず言葉や行為の仕方^②も生じ得る^③」と指摘しうるのである。言うまでもなく、ここに、「人間存在の学としての倫理学」の特質にふれうるわけである。

このような基盤は、ある意味で、人間存在における現実そのもの〈das Wirkliche〉を照し出すと言えよう。この現実とは、人間存在そのことへの重層的資質であり、常に「言葉や行為の仕方」に絡む具体的な地平に生起する。まさに、人間存在の活き動くそのこと〈Wirken〉の只中においてこそ倫理の世界がとらえられなければならないということである。倫理学が、人間存在の学であると言われ、また、実践的な主体の学として特徴づけられるゆえんである。

これらの特徴は、倫理の基盤においては、極めて普遍的な性格を示すものであるとみなされる。すなわち、人間存在の現実が示す具体相は、常に何らかの形で、その存在者の自己開明として「言葉や行為の仕方」に関わっているということである。そこでは、人間存在の最も具体的な基盤こそが、最も普遍的な内的深展を如実に示していると考えられる。単なる相対的な関係としての規定ではなくして、むしろ、どこまでも主体的な深みの方向における関係への視点こそが、求められなければならない^④。

人間存在の学としての倫理学は、この視点への契機を能動的に提示している。言わば、人間を通して存在することが問われ、存在することを通して人間が問われているということである。この二重の問いを通してこそ、「言葉や行為の仕方」という具体的な表層地平が如実化されることになる。言うところの倫理学は、人間存在における「言葉や行為の仕方」を、主体的かつ根源的に、このような二重の問いのもとで問い尽くすことにおいて、自から露開されてい

く世界を有していると言わなければならない⁽⁴⁾。

拙稿は、したがって、和辻の「人間存在の学としての倫理学」の構想にみられる観点にある課題を、少しでも掘り起そうとするものである。以下の論述を通して、問題の所在と抽出を定め私考したい⁽⁵⁾。

註

- (1) 和辻哲郎著『人間の学としての倫理学』（岩波全書・新版）190～191頁。
- (2) 同上 198頁。
- (3) 人間の存在の課題としての倫理学は、常にこのような視点をはずれることはない。その意味で、真なる意味での倫理学の基本的性格として重視しなければならない。拙稿の論述姿勢も、この視点からの着想にもとづく。
- (4) 「問う〈fragen〉」ということの有する根本的な意味の再確認にもとづく。M. Heidegger の『Sein und Zeit』や『Die Frage nach dem Ding』など参照。
- (5) 和辻の提起する問題などを契機として自由に考察したい。したがって、この拙稿は、既発表論文「倫理観の相剋(1)——I. Kant と S. Kierkegaard をめぐり一試論——」（『人文学論集』vol 14, p. 1～12 〈昭和55年11月発行〉）の続編であることを付記しておく。

I

われわれは、和辻の倫理構想から掘り起される課題として、人間存在への問いが含み持つ内実相を「現実性〈Wirklichkeit〉」における問いとしてとらえるとともに、ひとまず、その具体的視点を「言葉や行為の仕方」ということに置いておきたい。その場合、言うまでもなく、言葉も行為も人間存在の状況の地平を離れることはできないし、言うところの状況とは、人間の存在そのことが依って立つ基盤を離れえない。つまり、「言葉や行為の仕方」ということが生起する根本は、どこまでも人間存在の現実〈das Wirkliche〉そのものとしての本質〈Wesen〉において在るということである。

このように問題の内容と方向とを道づけることができるとすれば、われわれは、人間存在の学としての倫理学を、「言葉や行為の仕方」の有する根源的な契機という視座のなかで具体的に考えることができよう。この視座は、少なくとも、いわゆる「理性」とか「精神」ないしは「主体」そして「現実」などをめぐって、中心的な問いを提示する。なぜならば、これらをめぐる問いは、なにかんずく人間存在の現実的な〈wirklich〉生々しい〈lebendig〉課題を濃厚に含んでおり、とりわけ *ēthos* 〈ethos〉としての土壌の実相を露呈していくからである⁽⁶⁾。

ここにあげてきた視角について、十分な検討と吟味とをしなければならないことは、言うまでもない。しかし、上にあげた問題と視座に先導されて対象を具体的に絞るとき、拙稿においては、ドイツ観念論の完成者とされる G. W. F. ヘーゲル〈Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770～1831)〉と S. キルケゴール〈Søren Kierkegaard (1813～55)〉との倫理観について私考を重ねたい⁽⁷⁾。

この両者においては、周知のように、極めて積極的かつ典型的に「理性〈Vernunft〉」・「精

倫理観の相剋(2)

神〈Geist〉・「主体〈Subjekt〉」・「現実〈Wirklichkeit〉」などの語が課題となり、人間存在の開明ということが中心にある。一般的に言えば、ヘーゲルは観念論〈Idealismus〉ないしは論理の問題志向にあって理性主義的な倫理観であるとみなされ、キルケゴールは実存論〈Existentialismus〉ないしは神学の問題志向にあって信仰主義的な倫理観であるとみなされている。実のところ、この一般的な着想の中に、両者の思惟の特徴がすでに定位置を有しているとも言える。

しかし、人間存在の学として先に指摘した道づけと視角に立って両思想を再考するときに、われわれは、倫理観の相剋とも言える諸点をとらえることができよう。つまり、ヘーゲルとキルケゴールの両思想の綱格において、弁証法の論理にもとづく精神と主体の人間学が存する。そこに、和辻の主張する人間存在の学としての倫理の課題がはらみ出す問題を契機として、自由に考察をすすめることにする⁽⁹⁾。

註

- (1) 倫理をめぐる問いは、人間存在にとって部分的・抽象的ではなくて、どこまでも土壌的・全存在的でなければならない。エートスとしての内容が常に維持される必要があるということになる。
- (2) 18世紀末から19世紀中葉にかけて、ヨーロッパの思想をとらえるにあたって、最も重視すべき両者である。言うまでもなく、ここにとらえる倫理観とは、そのまま、人間存在観と翻訳してもよいほどの内容であることを付記しておく。
- (3) ヘーゲルとキルケゴールにおける問題の提示と追求の発想と道程は、人間の学としての倫理学の講想から生じるものである。その意味で、両思想の新たな側面が少しでも照射されうると思われる。

II

言うまでもなく、ヘーゲルの人間観ないしは倫理観の特質は、「精神〈Geist〉」と「人倫〈Sittlichkeit〉⁽¹⁰⁾」の用語とその思想の内に明らかである。この用語は、広い意味で人間存在の在り方を追求するものとして、多角的に用いられている。人間観の歴史からみれば、「精神」・「人倫」という地平において人間存在の様相をとらえたという点が画期的である。とりわけ、ヘーゲルが37歳(1807年)の著作『精神現象学〈Phänomenologie des Geistes〉』と51歳(1821年)の時の著作『法哲学綱要〈Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse〉』に注目しながら、論を進めることにする⁽¹¹⁾。

a

『精神現象学』において、ヘーゲルは、まさに人間の意識のなりゆき〈生成 Werden〉を追跡する。それは、どのような視点からしても、「人間存在の学」にほかならない。人間存在の厳粛なる〈ernst〉中核を「精神」においてとらえる。そこに、極めて特質的な現象の世界が展開することは、周知のところである。

ヘーゲルにとって、「真理は全体である〈Das Wahre ist das Ganze.〉」し、また、「真理は体系としてのみ現実的である。」とされる⁽¹²⁾。しかも、「学は精神の現実であり、精神が自己自

身の根元において〈in seinem eigenen Elemente〉自ら建てる王国である。⁶⁾とみなされる。彼によると、真理が体系として考えられるところに現実的なものがとらえられ、一方で、精神の現実において形成されるのが、学〈die Wissenschaft〉である。これらの形成ないしは把握を「運動」⁷⁾としてとらえるところに、思考〈Denken〉の特徴がある。

その「運動」は、

現実的なもの、自己自身を措定するもの、自己の内で生きるもの、すなわち、自らの概念のうちに於て在るもの。

と言われるように、現実的なもの〈das Wirkliche〉や概念〈der Begriff〉を成立せしめる力動であるとともに、さらには

現実的なものは過程であり、この過程は自らその契機を生み出し貫く、そして、この運動の全体が肯定的なものとその真理とを取り出してあらわにする〈Es (das Wirkliche) ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus.〉。

と論じられる⁸⁾。現実的なものが常に過程であり、その過程より成る運動の全体が強調されるのである。運動において現実がとらえられ概念として示され、かつその過程の生成にもとづいて真理が露開されていく。

これらの「概念〈der Begriff〉」・「過程〈der Prozeß〉」・「運動〈die Bewegung〉」における生成〈Werden〉ゆえに、ヘーゲルによると、

だからこの運動は否定的なものをも同じように自らの内に包んでいる。つまり、捨象されるべきものと考えられうる場合には、偽と呼ばれるかもしれないものを内に包んでいる〈Diese schließt also ebenso sehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von dem zu abstrahieren sei.〉。

こと⁹⁾になる。いわば、弁証法〈Dialektik〉の論理の要素をここに看取しうる。言うところの運動とは、自らにとって否定的なものをも、その過程において現実的なものとして止揚する〈Aufheben〉出来事である。しかも、その否定的なものをも包み込む運動としての現実が、概念において把握される。したがって、最も具体的かつ現実的なのは、概念であり論理であるとされることになる¹⁰⁾。

ところで、『精神現象学』では、人間を根本において「精神〈der Geist〉」としてとらえる。いかなる意味のもとでとらえようとも、精神の現象こそ、人間存在において最も注目されるべきものであり、疑うことなく常に倫理の課題そのものである。そこでは、周知のように、精神の現象〈der Phänomenologie des Geistes〉は、意識〈Bewußtsein〉→自己意識〈Selbstbewußtsein〉→理性〈Vernunft〉→精神〈der Geist〉→宗教〈die Religion〉→絶対知〈das absolute Wissen〉、という展開運動のもとで生成¹¹⁾しゆく。ヘーゲルは、自己意識の運動

倫理観の相剋(2)

の直接的な方向として人倫に言及するが、その人倫〈die Sittlichkeit〉とか道徳〈die Moralität〉は「精神」において論じられるべきものとして扱われる。すなわち、「人倫」は「真の精神〈der wahre Geist〉」であり、「道徳」は「自己確信的精神〈der seiner selbst gewisse Geist〉」であるとされる⁹⁰。それらゆえに、まず

人倫的世界、此岸と彼岸に分裂させられた世界そして道徳的世界観とが、精神（の諸形態）である。

とされ、精神のこととしての世界が、人倫的にも道徳的にも基盤となっている。そして続いて、

これらの運動と精神の単純な対他的存在的な自己への還帰〈Rückgang in das einfache fürsichseiende Selbst des Geistes〉とが展開せられることによって、これらの精神の目標であり結果として、絶対精神の現実的な自己意識が現われる〈das wirkliche Selbstbewusstsein des absoluten Geistes hervortreten wird〉。

のである⁹¹。

ここにとらえられるヘーゲルの論理から言えば、人倫は精神の未だ直接態すなわち自然的であり⁹²、道徳は精神の最終的段階であり、その次に宗教（絶対精神の現実的な自己意識）へと移っていくのである。より厳密に言うと、道徳は「良心〈das Gewissen〉⁹³」において最終的な結節点たりうるのである。言わば、人倫の世界は、精神にとっては郷里のようなもの（自然的）であり、道徳の世界は、まさに自己確信的な現実精神であると考えることができる。

b

『法哲学綱要』におけるヘーゲルの論述によれば、

道徳の立場は、意志が即自的に単に無限であるのではなく、対自的に無限である場合の意志の立場である〈Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß an sich, sondern für sich unendlich ist.〉。

であり⁹⁴、一方、人倫については、

人倫とは自由の理念である〈Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit〉。すなわち、自己の知と意欲を自己が意識することにおいて、そして、その自己意識の行為を通して現実性を有するところの、生ける善としての自由の理念であり、また逆に、この自己意識は人倫的な存在においてその即而対自的な基礎と運動目的とを有す〈dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat.〉。

と言うように⁹⁵、道徳と人倫（倫理）とは、厳然と区別される。端的に言えば、道徳は意志の立場〈der Standpunkt des Willens〉であり、人倫（倫理）は生ける善としての自由の理念〈die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute.〉なのである。

道徳が意志の立場であるといわれるとき、ヘーゲルによれば、「意志の自己規定は同時に意志の概念の契機」なのであり、かつまた、an sich〈即自的〉ではなくして für sich〈対自的〉

に無限なる意志であるとされる。また一方で、人倫（倫理）とは、「自由の生成的な概念の自己意識の本性への到達〈der zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit〉」とされる⁹⁹。そしてまた、人倫（倫理）的なもの〈das Sittliche〉は、「客観としての自由または客観としての即而对自的に存在している意志〈die Freiheit oder der an und für sich seiende Wille als das Objektive〉¹⁰⁰」なのである。すなわち、道徳が für sich〈对自的〉に無限の意志であるに対して、人倫は an und für sich〈即而对自的〉にある意志であるという点からもわかるように、道徳の次の段階に人倫が位置づけられうる。ここに、『法哲学綱要』における、ヘーゲルの倫理観をみることができる。

これらの諸点にもとずき、われわれは、ヘーゲルの道徳ないし倫理の考察が、どこまでも「精神の現象」という視座を持ちつつ、ここに抽出した「概念」「对自的」「即而对自的」「真理」などの内容と論理、すなわち、弁証法の論理における課題として展開しうることに気づく。

周知のように、ヘーゲルの思考の根本的な基盤は、『法哲学綱要』序での

理性的なるもの、それは現実的であり、現実的なるもの、それは理性的である〈Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig〉。

と述べて¹⁰¹いることに象徴的である。このように理性と現実とがとらえられるところに、ヘーゲルの人間存在の視点ならびに倫理観が存立すると言えるのである。

c

ところで、前述のように、『精神現象学』と『法哲学綱要』との間には、共通して精神の現象としての問題追求の地平がある。人間の精神を契機として論考される共通地平をみることができるが、道徳と倫理（人倫）についてみれば、前著においては、人倫の次の段階で道徳が考えられ、一方、後著では、道徳の次に人倫がとらえられる。

『精神現象学』においては、精神の概念の運動とその過程、すなわち、自己意識の志向的動態の様相が中心である。それは、J.イポリットも指摘するように、「個人はみずからの幸福をもとめ、さまざまな経験をへて、自分の最初の自然衝動をのりこえ、自分の個別的な意識から、他なる自己における自己意識へ、精神的実体へと高まる」の¹⁰²である。この視座に立ってとらえれば、直接態としての共同体が人倫であり、自己の意識にもとづく精神が道徳であるとされ、自己意識という限定的地平においては、まさに弁証法的な規定として、人倫→道徳ということになる。

ところで一方、『法哲学綱要』では、法〈das Recht〉と人間存在とが問題なのである。「人間の自由意志の展開してゆく諸種の段階は総じてヘーゲルによって Recht〈法〉と呼ばれる」と解説¹⁰³もされるように、自由意志の展開が、抽象法→道徳→倫理（人倫）という道すじを有する。具体的には、権利・家族・市民社会・国家が、その視界に入ってくる。敢えて特徴づければ、道徳が自己の確信としての精神であり、倫理（人倫）が現実的実体としての共同体であ

るとみなしうるので、『法哲学綱要』においては、当然、道徳→倫理(人倫)ということ⁴⁾になる。

大雑把に言うと、ヘーゲルにおいて、精神の現象は、絶対知への弁証法的運動であり、その運動から見れば、精神は「過程」なのである。しかし、法〈das Recht〉という見地では、精神が「人倫」として最も具体的に展開しうるということになる。初期の思想における「精神」の概念が真に完成しうるのは、「人倫」の概念における「人倫の王国」の建設であるということもできよう⁵⁾。

註

- (1) 元来, Sitte の意味は, 風俗・習慣・礼節・行状などである。したがって, 人倫と訳出される場合にも, 極めて多義的な内容を示している。Sittlich において, 道徳の・道義上の・行ない正しい・倫理的な・風俗の, という内容を示す。その名詞形としての, Sittlichkeit であることを忘れてはならない。ここでは, 人倫と倫理という訳出語を用いることにするが, もともと語源的には余り大きな相違はないといえる。
- (2) 拙稿は、『人倫の体系〈System der Sittlichkeit〉』を中心課題とするものではない。むしろ, ヘーゲルの前期から中期を中心に扱い, 当面の拙稿の課題であるところの, キルケゴールとの相関にみられる問題に限定している。

『Phänomenologie des Geistes』は, Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag の Werke 3, として, 『Grundlinien der Philosophie des Rechts』も, 同じ Werke の 7, をそれぞれ資料として用いることにする。

なお, 日本語訳本については, 前者は金子武蔵訳『精神の現象学』(昭和46~54年・岩波書店版)と榎山欽四郎訳『世界の大思想12 精神現象学』(昭和41年・河出書房新社版)とを参考にした。後者は, 高峰一愚訳『法の哲学—自然法と国家学—上・下』(昭和36年・創元社)によるところが多である。いずれも筆者なりの訳語を付するようにつとめたので, 多少の註釈が必要となった。

- (3) 『Phänomenologie des Geistes』Hegel Werke 3. S. 24, S. 28.
- (4) ibid., S. 29. この原文の Elemente の訳出は, 「場」とか「契機」とか考えられるが, ここでは, 「根元」と訳してみた。Element という語は, 元来, そのような意味あいを濃く有していると思われる。
- (5) ibid., S. 46. 「運動〈die Bewegung〉」の概念は, ここで示すように, ①概念を成立せしめる力動, ②論理の全体を示す用語, という二重の意味内容を有している。この二重性は, 一つのことの表裏であるにしても, どちらが強調されていくかという場合においては, 大きな問題を提示することになる。
- (6) ibid., S. 46. ここでは, 論理の全体を示す語としての「運動」であるが, それは, 常に両義性を有していると言わざるをえない。
- (7) ヘーゲルの用いる「概念」は, 現実的・過程・運動を含む世界である。したがって, 概念のないところに体系はないのであり, 真理も語られえない。問題はまた, 弁証法の論理の枠組としての要素の指摘であり, 弁証法そのものの検討は, 拙稿の関わるところではない。
- (8) 弁証法にとっては, 展開と運動が重視される。それは, 常に生成のモメントを結節的に有しつつ整合的である。ここにあげる意識から絶対知へのそれも同様である。
- (9) ibid., S. 327, S. 441.
- (10) ibid., S. 327. なお, ここに語られるところの, 絶対精神の現実的な自己意識とは宗教であり, 精神の次の段階として扱われる。
- (11) 金子武蔵訳『精神の現象学』下(前掲)1454頁以下の訳者総注を参照。

- (12) 小倉志祥氏は、「人倫は道德の、従って良心の側からする吟味に応じて既成の尺度を変えなくてはならない。それによって自らの沈滞と固定を打破しうるのである。」(『思想—ヘーゲル特集—』No.555 <1970. 9> p.130) と指摘する。
- (13) 『Grundlinien der Philosophie des Rechts』Hegel Werke 7. S.203.
- (14) ibid., S.292. ここで, an und für sich <即而对自的> な在り方が注目される。すなわち, 単純化すれば, an sich <即自的> に対する für sich <対自的> であり, その止揚 <aufheben> としての総合 <Synthese> が, an und für sich <即而对自的> な段階であるとみなす論理である。
- (15) ibid., S.292.
- (16) ibid., S.294.
- (17) ibid., S.24. このことばは余りに有名である。この思考に対する批判が, S. Kierkegaard の論点でもある。しかし, ヘーゲルの学問観ないし真理観においては, このことばは, まさに核心をついている。
- (18) J. イポリット著・市倉宏祐訳『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』上(岩波書店刊)378頁。
- (19) 高峯一愚訳『法の哲学』上(前掲)における解説第5頁。
- (20) 金子武蔵氏は, 人倫について詳細な註釈をつけている(『精神の現象学』下<前掲>1454~1492頁 参照)が, 旧版の訳書(昭和27年刊)では, 「現象学の人倫は正確には古代の人倫と呼ぶべきであり, そうしてこれに応じて道德性は近代の人倫であるから, 『自然法の論文』及び『法哲学』の場合と根本的には矛盾しないことになる。」(『精神現象学』ヘーゲル全集5 B 314頁)と解説している。また, 小倉志祥論文「ヘーゲル哲学における道德の位置」(『思想—ヘーゲル特集』No.555 収)を参照。
- (21) ヘーゲルの「人倫」の思想は, 一般にこのようにとらえられる。しかし, すでに拙論でふれたように, 精神の現象における問題としてどこまでも主体の課題として反復追求される必要があると思われる。

III

市倉宏祐氏は, 「真理とは, 全体においてはじめて把握されるものである。だから, 自他の意識を考察するときにも, かれはこれをいずれかの立場からではなく, この全体をみわたす視点から把握している。かれは自他をこえた絶対者の見地に立つのである。」と論じて, ヘーゲルの思考が, 全体の立場ないしは絶対者の見地においてなされていることを指摘する。そしてそこに, 実のところ, 「認識論的なオプティミスムス」と「存在論的なオプティミスムス」があると言う⁶⁾。また一方で, われわれは, ヘーゲルの純粋な理性的思惟についての次のような見解も見落してはならない。すなわち, 上妻精氏は, 「ヘーゲルの純粋思惟の弁証法は『量的弁証法』である。《あれか, これか》の弁証法でなく, 《あれも, これも》の弁証法である。ここでは真の意味での移行はなく, いわば同じものが単に形態を変えるに止まる。」という⁷⁾。このことは, 和辻哲郎がすでに指摘しているように, 「ヘーゲルが存在のなかで矛盾を取り除くことは不可能なのである。なぜなら彼は存在のなかへ侵入するとともに存在を取り除いてしまうのであるから。存在を取り去れば, すなわち抽象すれば, そこにはもう《あれか, これか》はないのである。⁸⁾」と見定める点なのである。

これら上述の透見する方向に注目する必要がある。すなわち, 全体の論理と個別の内実であ

り、同様に、いわば、量的弁証法から質的弁証法への転換の契機である。しかも、ある意味で、この転換の契機は、ヘーゲルの時代以後のヨーロッパ思想展開の潮流を如実に示していると言えよう。そこで、われわれはこの透視点に立って問題の所在を具体的に、S.キルケゴールの思想の内に考えることにする。その場合、W.アンツの指摘を、一つの契機としてみたい。すなわち、W.アンツは次のように言う。

ヘーゲルにとって「一般者(普遍)〈Allgemeine〉」は無限なる精神〈unendlicher Geist〉であり、単独なる人〈einzelne Mensche〉はその精神について同一的に知りうる。その場合、彼が自ら一般者(普遍)で満たされるならば、彼は単に実体〈Wesen〉を有しているにすぎない。まさにこの同一化すること〈diese Identifizierung〉をキルケゴールは非とする。同一化することは、もはや回想の時代〈Reflexionszeitalter〉の方へ単独者を方向づけはしない。ただ、単独者が一般者(普遍)について真剣によく考えてみる時のみ、単独者は彼の真なる実体〈sein wahres Wesen〉、すなわち実存への自由〈die Freiheit zur Existenz〉に、言わば、責任への自由〈die Freiheit zur Verantwortung〉に到達しうるのである。

とみなす⁴⁾。「精神」なる語を中軸にして、一般者と単独者、ないしは真なる実体の在り方についての問題を提起している。

このように透視される問題点をふまえながら、以下において、われわれの人間存在の学の視座から積極的に、S.キルケゴールにおける問題を考察する。

註

- (1) 『思想・ヘーゲル特集』(前掲)187頁。
- (2) 上妻精論文「ヘーゲルから見たキルケゴール」(『理想 キルケゴール特集』No.555, 1979.8) p.155.
- (3) 『和辻哲郎全集』第一巻(岩波書店)556頁。
- (4) Wilhelm Anz; Kierkegaard und deutsche Idealismus, JCB Mohr. Tübingen 1956, S.41.また、彼は、「キリスト教的な実存の弁証法と観念的な歴史哲学の弁証法の間には、何ら共通性はないのである」と述べて、キルケゴールの思考(弁証法)とヘーゲルのそれとの間の共通性を否定する。

IV

周知のように、キルケゴールは、彼の後半生(36歳)の主著『死に至る病〈Krankheit zum Tode〉』のなかで、

ある思想家が巨大な殿堂を建てたとする。すなわち、全宇宙や世界歴史をも包含する思想体系を建てたとする。ところで、この人の個人的な生活をみると、驚いたことに、この人自身はこの巨大な円天井の御殿に自らは住んでいないで、そのそばの小使い小屋または犬小屋とかせいぜい門番小屋ぐらいのところに住んでいるという、恐るべくもまた笑うべき事実が現われてくる。もしも誰れかが、ただ一言でも、この矛盾に〈auf diesen Widerspruch〉気づかせるようなことをすれば、彼は侮辱されたと思うだろう。なぜならば、思

想体系さえ完全にできておれば、彼は自分が誤謬〈ein Irrtum〉の中に居ることなどは全く恐れないからである。むしろ、自身が誤謬の中に居ることによって、彼はこのような体系を作りあげたのである。

と、厳しくヘーゲルを批判⁽⁴⁾するが、ここに、キルケゴールの思想的姿勢が象徴づけられよう。

キルケゴールは、体系的な思考が含み持つ誤謬を無視するのではなくて、どこまでも、現実存在そのものが、含み持つ誤謬を直視することを強調する。ヘーゲルにとっては思惟を離れることはないのであるが、キルケゴールは常に思惟ではなくして実存〈Existenz〉を課題にするということ、すなわち、体系としての殿堂ではなくして個人としての生活の具体的ありようこそが問題なのである。このことは、先にふれたように、ヘーゲルが思考の運動によって思考されたものを「概念」として強調し学の体系を重視し、弁証法における止揚の論理を展開していくこと、換言すれば、「理性の相のもとで」人間存在のすべてをとらえようとすることに對する批判である。

キルケゴールは、どこまでも「現実存在の相のもとで」人間存在をとらえようとする。したがって、思考されたものは抽象であり、まさに wirklich にして lebendig なものこそ現実存在たるものである。このような、キルケゴールの観点は、例えば、皮肉〈Ironie〉や不安〈Angst〉を概念〈Begriff〉としてとらえ、また、非学問的な〈unwissenschaftlich〉在り方を重視⁽⁵⁾し、さらに、人間存在を精神における病〈eine Krankheit im Geist〉として絶望において取りあげる点⁽⁶⁾などに、最も明らかに指摘される。

敢えて簡言すれば、ヘーゲルによると、概念とは思考されたものであり、学的体系こそが真理であり、精神とは生成しゆくものにほかならない。一方、このようにヘーゲルが重視し自らの思想の骨格としたといえる用語をキルケゴールも多用していることに注目すべきである。キルケゴールのとらえる倫理学の構想はすでに論じた⁽⁴⁾ので、以下においては、上述の論点を重視したい。すなわち、これらの具体的諸点を、当面の課題である人間存在の学としての倫理学の視点に立って考察することにする。

a

人間は精神である。精神とは何であるか。精神とは自己である。自己とは何であるか。自己とは、自己自身に関わるところの関係である。すなわち、自己は、関係がそれ自身に関係するという関係において在る。言わば、自己は、(単なる)関係ではなくして、関係がそれ自身に関わるということである〈Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß Verhältnis sich zu sich selbst verhält.〉。

とキルケゴールは断⁽⁶⁾じる。「人間とは精神である」というこの命題から、彼の「精神の現象

学⁹が始源を呈示する。

その精神の現象は、「死に至る病」ないしは「絶望」への方向において展べ開かれる。「精神とは自己である」ことによって、「関係としての自己」がとらえられる。つまり、精神としての自己は、自己自身に関わる関係なのである。この視点は、人格的な個々的にして現実的な意味での精神の強調であり、個別者〈Individuum〉として現に存在する者〈Existenz〉としての自己、「この今の私(主体)」という切尖点を如実に物語っている。そして、その尖鋭点が、関係〈Verhältnis〉としてダイナミックに露開されうる地平を「自己」⁹としてとらえる。

言わば、キルケゴールは、

自己自身に関わるとともに、この自己自身への関係において他者にかかわる関係〈indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält〉

を重視する¹⁰ので、究極的には、

自己が自己自身に関係しながら自己自身であろうとするとときに、自己はこの自己を置いた力のうちに、透明に自己自身を根拠づける〈gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat.〉。

ことへと志向される¹¹。「自己を置いた力のうちに、透明に自己自身を根拠づける」ことが現成しゆく動態において自己の現実が問われるとき、最も如実に深みの内実としての自己がとらえられるのであるが、彼はまさしくそのような自己への取り組みを拡げる。それが、彼における「精神の現象学」であると言ってもよからう。

ところで、「論理の体系はありえても、実存の体系などはない」とか「主体性が真理である」という実存思考を展開¹²するキルケゴールは、

精神の規定のもとにある実存は〈Eine jede Existenz, die unter der Bestimmung Geist ist〉、たとえ自分だけの責任においてある場合でも、いずれも本質的に自己自身のうちに一貫したものを持っており、また、ある一層高次のもののうちに、少くともある理念のうちに〈in einer Idee〉、その一貫したものをおいている。

という¹³。「精神の規定のもとにある実存」こそが、真なる意味で現実的にして個別的な存在者、すなわち、生々脈動する〈wirklich, lebendig〉存在者にほかならない。この擬視点のダイナミズムの中でとらえるところに、さらに、

罪はまさに精神の規定である〈Sünde ist eben eine Bestimmung von Geist〉。

とされるのである¹⁴。精神としての実存の定立が、「罪」の概念において、より一層具体的かつ鮮明に、層を重ねてとらえられることになる。

b

すでに先稿で論じ終ったように¹⁵、美的実存から倫理の実存への生成転換が、イロニー〈Ironie〉において結節され、それは、感覚的恣意から理性的規範への生成である。そして、理性的規範としての倫理の実存は、どこまでも理性の特性としての普遍(一般性)において在る。こ

の倫理の実存から宗教的実存への生成は、フモール〈Humor〉において飛躍であり、それは、理性の相における順説ではなくして、逆説〈Paradox〉である。いわば、絶対的なものへの絶対的な関わりの只中に在る実存すなわち、単独者〈ein Einzelne⁶⁹〉の実存である。そこでは、まさに、人間の個別的な現実存在の直下への垂直に深展する実存そのものであり、真なる意味で実存が成立する。換言すれば、「精神の規定のもとにある実存」にはかならず、さらに注目すべきは、言うところの「精神の規定のもとにある実存」が「罪〈Sünde〉」において最も鮮明に語り出されるということである。

この「罪」の問題を扱う視座の内に、われわれは、精神の場を看取しうるのであるが、この運動としての場そのものは、限りなく重層的である。‘精神の場’における重層的な深みの追求によって開けてくる世界が、キルケゴールの主題なのである。単なる論理の整合的運動ではなくして、現実如きたる生成の内容（主体性の内実）が蠕動するのである。すなわち、「質的弁証法〈die Dialektik der Qualitäten〉」であると言う。彼は、ヘーゲルのような理性の本質に基盤をおく「論理（理性）の弁証法」に閑説しながら、

文法で妥当しているあの純粋に論理的なるもの〈dies rein Logische〉（否定の否定は肯定である）、そして数学でのそれ——この論理的なるものは、現実の世界において〈in der Welt der Wirklichkeit〉また質の世界において〈in der Welt der Qualitäten〉、どの程度に妥当性を有しているのか。それは、一般に、質的弁証法〈die Dialektik der Qualitäten〉とは異なるのではないか、ここでは、移行〈die Übergang〉は他の役割を演じているのではないか？

と疑問に付す⁶⁹。

ヘーゲルの思考においては、理性の論理としての運動がすべてを止揚し、‘永遠の相のもとに〈im Licht des Ewigen〉’における思考しかなく、したがって‘つまずき’がない。一方、質的弁証法は、常に内実の動態すなわち淳々たる実質を中心課題とし続ける。この点に、われわれは、「罪は精神の規定である」ということの意味を重視する必要がある。精神にとって罪の高度の高まりは、‘つまずき’である⁶⁹。この‘つまずき’こそ、質的弁証法のエレメントであり、厳密な意味で主体性の真なる発露である⁶⁹。この弁証法は、‘つまずき’や‘矛盾’を捨象したり止揚したりするどころか、むしろ積極的かつ重層的に「絶望〈die Verzweiflung〉」の概念のなかに深展していくのである。

c

罪の範疇は、単独者の範疇である。罪は全く思弁的には思考されない〈Die Sünde läßt sich schlechterdings nicht spekulativ denken〉。単独なる人はそもそも概念では届かないところにある〈Der einzelne Mensch liegt nämlich unterhalb des Begriffs〉。すなわち、一般に人は、単独なる人を思考することができないで、ただ人間という概念だけを考えることができる。

なのであるとキルケゴールは⁹⁹言う。「罪」とか「単独者」は、いわゆる「思弁」の埒外にあるということである。別の角度から換言すれば、

倫理的なるものは、現実から抽象化するのではなくして、現実の内へと深まっていくのである〈vertieft in Wirklichkeit hinein〉。そうであるから、思弁の中では無視され軽べつされている〈der in der Spekulation übersehenen und verachteten〉単独者の範疇をとり扱う。罪は単独者の規定である〈Sünde ist eine Bestimmung des Einzelnen〉。

といわれる¹⁰⁰。先には「罪は精神の規定である」といわれていたが、ここでは、「罪は単独者の規定である」と断じられる。この転換点には大いなる注目を必要とする。ここに、われわれは、先稿で論考したように¹⁰¹、キルケゴールの言う「第二の倫理学」の構想に到達するのである。端的に言えば、彼の『死に至る病』の着想は、この「第二の倫理学」以外の何ものでもない。

精神の規定のもとにある¹⁰²実存は、単独者としての人間であり、罪の現実性に於て在る。このことは、次のようなキルケゴールのことばによって、確実に方向と内容とを有する。すなわち、

すべてのあの抽象的なものは、神の前には全く存在しない。ただ単独なる人間（罪人）のみが、キリストの内なる神の前に生きている〈Alle jene Abstrakta sind vor Gott gar nicht da; es leben vor Gott in Christus lauter einzelne Menschen (Sünder)〉。

のである¹⁰³。ここでは、神の前に生きる者としての単独者（罪人）において現成する世界、すなわち、信仰ということ、救いということが語り出されようとしている¹⁰⁴。それは、先述のように、「自己が自己自身に関係しながら自己自身であろうと欲するとき、自己はこの自己を置いた力のうちに、透明に自己自身を根拠づける」ことへと積極的に向っていると言える。言わば、信仰の現象が含む内相であるとみなされうが、真なる意味での倫理学（第二の倫理学）、端的に言えば、信仰の倫理学の到達地平であると言えよう。

註

- (1) S. Kierkegaard; Krankheit zum Tode (Gesamelte Werke Übersetzt von Emanuel Hirsch) S. 41. このような見方からのヘーゲル批判は、例えば、「ヘーゲルはまったく首尾一貫して教義学的概念のことごとくを発散させてしまい、その結果はまさに、それらの教義学的概念が論理的なものの気のきいた表現として〈als geistreicher Ausdruck für das Logische〉命をつないでいるといったありさまになっている」(Der Begriff Angst, S. 33.)と指摘する点など、多見される。

なお、本章におけるキルケゴールの引用資料は、Sören Kierkegaard / Gesammelte Werk, übersetzt von Emanuel Hirsch を用い、日本語訳としては、白水社版著作集と河出書房新社『世界の大思想²⁴』所収訳を参考にした。

- (2) キルケゴールの注目すべき主著として、修士論文の『Über den Begriff der Ironie 〈イロニーの概念〉』(1841年)や『Der Begriff Angst 〈不安の概念〉』(1844年)がある。これらは、Begriffとしての視点でイロニーや不安を考察するという画期的な発想を示している。そしてまた、彼自身の思考は、思惟の体系ということを学問〈Wissenschaft〉と呼ぶとすれば、まさに、非学問的〈unwissen-

schaftlich〉であるという態度が根本にはある。『Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift 〈結びとしての非学問的後書〉』（1846年）参照。なお、これらの諸点をめぐっては、拙稿「S. キルケゴールにおける“Begriff”の特質—Ironie と Angst を契機として—」（『人文学論集』（仏教大学文学部学会刊第9号）参照のこと。

- (3) 『Krankheit zum Tode 〈死に至る病〉』（1849年）の主題は、終始して絶望の問題であり、それを、「建徳と覚醒のためのキリスト教的心理学的な展開」と副題に述べていることには注目したい。
- (4) 拙論の『人文学論集』第14号（昭和55年11月）の「倫理観の相剋(1)—I. Kant と S. Kierkegaard をめぐる一試論—」を参照されたし。
- (5) 『Krankheit zum Tode』S. 8.
- (6) ibid., S. 9.
- (7) ibid., S. 10.
- (8) このことは、キルケゴールの余りに鮮明な思想的根本姿勢である。『Nachschrift 〈後書〉』Band 1. S. 192, また、同書 Band II. S. 268 をそれぞれ参照。
- (9) 『Krankheit zum Tode』S. 107.
- (10) ibid., S. 80.
- (11) 拙稿「倫理観の相剋(1)—I. Kant と S. Kierkegaard をめぐる一試論—」（前掲）においてすでにふれたことがらである。
- (12) 換言すれば、単独者(Einzeln)とは、神の前においてある人間実存であり、宗教的には、^ゝ信仰として^ク極めて積極的な資質を有する。この問題については、別稿を要する。
- (13) 『Krankheit zum Tode』S. 97.
 また、キルケゴールは、「ヘーゲルの不幸は、彼が新しい質を〈die neue Qualität〉通用させようとしながら、彼はそれを論理学においてなそうとするものだから、実はそうしようとしていないことになるという、まさにそのことなのである。」（『Der Begriff Angst』S. 28）と註づけして指摘している。
- (14) ibid., S. 126. 参照。すなわち^ゝつまづき^クとは、独訳で Ärgernis であり、怒りというような意味も含まれる。
- (15) キルケゴールは、「つまづきは単独者に関係している。そしてそれと共にキリスト教が始る」（ibid., S. 124.）と論じるが、この拙稿では、キリスト教には言及しない。
- (16) ibid., S. 120.
- (17) ibid., S. 121.
- (18) 拙稿「倫理観の相剋(1)」（前掲）において論じたことからである。しかし、この引用文（S. 121）では、「倫理的なるもの」として、言うところの「第二の倫理学」を語っている。
- (19) 前註(5)を参照。
- (20) 『Krankheit zum Tode』S. 122.
- (21) つまり、キルケゴールの思想の方向は常に、^ゝキリスト者になる^ク・^ゝ信仰^ク・^ゝ救い^クということへと焦点が合わされている。したがって、この点における特質を見落してはならないわけであるが、拙稿では、ひとまず、宗教の問題そのものには直入しないことを付記しておきたい。

V

ヘーゲルとキルケゴールの思想ないしは倫理観または人間観の内には、^ゝ精神の現象^クへの注目を通して展開する論理を、その中核においてとらえることができる。この視点と論点とは、カント以後のヨーロッパ思想が一つの結節点として含み持つ大きな転換を示している。こ

倫理観の相剋(2)

の結節点としての転換の形成は、すでに拙稿で論を重ねて指摘したように、両者における弁証法の実相と精神の現象の展開とにおいて如実である⁽¹⁾。

ヘーゲルの弁証法において、否定的(消極的)〈Negativ〉なるものが、キルケゴールにおいては極めて肯定的(積極的)〈Positiv〉な役割を果たしている。前者は、理性のもとでの論理として、一般性・整合性を要素として重視する。したがって、個人ないしは単独なる人間の存在の次元が希薄になり、社会・国家的な観点を強く含む「人倫」のこととして広げられ強調されるに至る。それに反して後者では、どこまでも個別的な実存のもとでの生成として、個人・矛盾・罪(つまづき)を積極的な要素としていく。そして、個人としての人間存在が、罪の概念とともに「単独者」として信仰の構造のこととして深められていく。このような両者の傾向を是とするならば⁽²⁾、人間存在の学は、論理の構造が根本において含む要素の特質として特徴づけられることになる。

さらに言えば、精神の現象を、ヘーゲルは理性という基盤において、絶対知へ向いて在るものとしてとらえる。その論理では、学の全体系から言うと、精神の現象は、一つの過程であり、人倫とか道徳とかの具体的な姿で示されることになる。一方、精神の現象を、キルケゴールは実存という基盤において、絶望へ向いて在るものとしてとらえる。その論理では、実存の課題そのものとして、精神の現象は、罪において重層的に深められ、信仰による救いとして具体化されることになる⁽³⁾。

これらの点を重視することによって、われわれは、両者の言わゆる弁証法の実相と精神の現象の展開が、このように人間存在の問題そのことから淵源していることを伺い得る。そこにまさしく、人間存在をめぐる倫理観の相剋が横たわっているのを見る。

註

- (1) このような論点として両思想が整理されうるか否かの検証を必要とするが、少なくとも、この拙稿の主題としては妥当する。
- (2) 弁証法の成立の契機や思想的内景について、いわゆる先入観的な取り組みから脱し、問題全体を洗い直す作業も重要である。しかし、この作業は、十分な準備と作業設定を必要とする。
- (3) 精神の現象としての観点で、近代思想を特徴づける先弁が両者にはある。しかし、細部にわたっては充分な再考を待たねばならない。少なくとも、キルケゴールが『死に至る病』を「キリスト教的心理学的な展開」として扱う点などである。

結

以上、この拙稿では、断片的ではあるが、ヘーゲルとキルケゴールの思想にみられる倫理的課題と問題の所在とを自由に考察してきた。言うまでもなく、拙稿において取り上げ論じ尽くしえない諸問題が、多く残存し山積みされている。しかし、拙論の視点と視座にもとづいて、少くは、ヘーゲルとキルケゴールの人間観ないしは倫理観の相剋点を浮き彫りにしえたと思う。ここにとらえた相剋点は、常に思想の状況として、課題になり続けるであろう⁽⁴⁾。

ところで、和辻哲郎は、わが国における古典的著作『ゼエレン・キエレケゴール』において、その倫理観を次のようにとらえている。すなわち、キルケゴールの思想では、

主体と主体との間には直接の関係がなく、他人の内容はすべて自分にとっては現実ではない。人が倫理的に考察しうるのはただ自己のみであり、社会や他人は考察するものにとって現実となりえない。従って主体は個人である。「倫理的なるもの」はただ「個人」にのみ関わる。

ことになると指摘し、したがって、キルケゴールの人間存在観ないしは倫理観において、

かく個人主義的傾向が明瞭になると共に、人情や愛を倫理的生活の焦点とすることはできなくなる。

のであり、さらに、

「社会的地盤の上に立つ倫理学」を全思索の内から放逐している。

ことになると看取⁹⁾する。この和辻の看取するところに立てば、われわれは、「社会的地盤の上に立つ倫理学」の視点を無視することはできない。

そこでわれわれは、当面の課題の考察において、次に来たる倫理思想に注目しなければならない。すなわち、共に19世紀中葉の社会を生き、また、共にヘーゲル弁証法の傘のもとで思考形成しているS. キルケゴールとK. マルクスの思想への注視である¹⁰⁾。一見するところ、すでに陳腐な観点のように思われるが、両者の思想を通じて、新たに人間存在の学としての倫理観の相剋がとらえられるであろう。(S. 56. 9. 15 脱稿)

註

- (1) 大きくいえば、量と質・全体と個別などの相剋である。
- (2) 『和辻哲郎全集』巻1（前掲）674頁。しかし、和辻のこのような見方には、宗教的視座が欠如している。この拙稿でもすでに述べたように、やはり、キルケゴールの思考は常に宗教的視座においてあると考えるべきであろう。拙稿では、宗教的視座については敢えてふれなかったことを付記しておく。
- (3) 先に発表した拙稿とこの拙稿においてとらえている基底流から、次の具体的課題を別稿において考察しなければならない。

〈付記〉 この拙稿は、本学開講の筆者担当講義「倫理学概論」において、昭和53年度以来行なった講義録の一部を、再考し検討加筆してまとめたものである。